PARMÉNIDES

PLATÓN



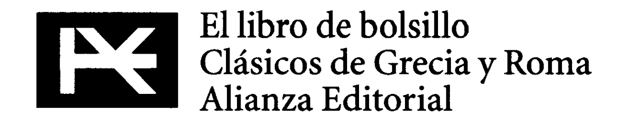
PARMÉNIDES

Biblioteca temática

PLATÓN

PARMÉNIDES

TRADUCCIÓN, PRÓLOGO Y NOTAS DE
GUILLERMO R. DE ECHANDÍA



Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1987
Tercera reimpresión: 1998
Primera edición en «Biblioteca temática»: 2005

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Proyecto de colección: Rafael Sañudo
Ilustración: Rafael Sañudo

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-5953-3
Depósito legal: M. 31.021-2005
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Printed in Spain

PRÓLOGO

El *Parménides* ocupa un puesto singular en el conjunto de la obra de Platón. Diversamente valorado ya en las distintas etapas de la Academia, va a cobrar toda su importancia y significación en la época helenística, llegando a convertirse en el diálogo predilecto de los neoplatónicos[1]. El texto fue desconocido en la Edad Media[2], y cuando se recupere en el Renacimiento será visto según la interpretación neoplatónica del diálogo transmitida por los teólogos bizantinos juntamente con el texto[3]. Esta interpre-

1. Para una historia de la valoracion del texto, véase Cornford F. M., *Plato and Parmenides*, Londres, 1939, V-X.
2. Nos referimos al texto por sí mismo, no según la interpretación neoplatónica. El *Parménides* según Proclo fue dado a conocer en Occidente por el bizantino Miguel Psellos, siendo traducido entonces el Comentario de Proclo y parte de nuestro diálogo (126 a-142 a) por Guillermo de Moerbeke. Véase Klibansky, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Age: Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*, 1939, 2.ª ed. Londres, 1951.
3. Sobre la labor de difusión de Gemisthos Plethon en la Florencia de Cosme de Medicis, véase Massai F., *Pléthon et le platonisme de Mistra*, París, 1956. Sobre el neoplatonismo de la Academia florentina, véase Robb, N. A., *Neoplatonism of Italian Renaissance*, Londres, 1935.

tación de Platón según la mística plotiniana se mantuvo en Europa hasta comienzos del pasado siglo y constituyó la visión tradicional de la filosofía platónica. Leibniz, por ejemplo, que parece haber estudiado cuidadosamente los textos, repite, sin embargo, las apreciaciones de Jámblico al respecto[4]. A partir de Schleiermacher se empezará a estudiar a Platón con independencia de criterio, resurgiendo entonces las disputas que ya en la Antigüedad se habían suscitado en torno a la comprensión del diálogo. Se convirtió así, por la peculiaridad de sus planteamientos y la dificultad de su comprensión, en una de las obras más controvertidas de la filosofía griega. «Pocos monumentos de la Antigüedad -dijo Taylor a la sazón- han provocado y siguen provocando tantas discusiones como el *Parménides* de Platón.»[5]

Se trata, en efecto, de un diálogo extraño y paradójico, en el que tanto la aparente autocrítica de la primera parte como la aporética sobre el Uno en los discursos antitéticos de la segunda parecen cuestionar de raíz la propia teoría de las Ideas. Estas características hacen del *Parménides* un diálogo realmente singular dentro del *corpus platonicum,* a la par que lo constituyen en un perenne desafío para el estudioso de los grandes problemas del pensamiento griego. El tomarlo como una refutación de la doctrina platónica, y el silencio de Aristóteles al respecto, llevó a la atétesis del diálogo por parte de Ast, Überweg y otros grandes investigadores

4. «Qui specimen profundissimae Platonis philosophiae cupit, is legat... ipsum Parmenidem... (qui) de uno et Ente, id est Deo (nam nulla creatura est ens sed entia) admiranda ratiotinatur» (Leibniz, G. W.. *Philos. Schr.,* IV, p. 176, ed. Gerhardt).
5. Taylor, A. E., *On the Interpretation of Plato's Parmenides,* Mind NS 5 (1896). p. 297.

del pasado siglo[6]. Y si se rechazaba la interpretación destructiva, se planteaban entonces difíciles problemas de orden histórico y sistemático, obligando al intérprete a una labor de disección para desentrañar los aspectos positivos del diálogo. En cuanto a los problemas específicos de la segunda parte, los investigadores se vieron entonces en la disyuntiva de tomarlos bien como meros «ejercicios» lógicos o bien como una exposición sistemática[7]; ambos extremos los podemos ejemplificar respectivamente en las interpretaciones de Apelt[8] y de Speiser[9]. La interpretación lógica, que dio lugar a notables estudios por parte de los investigadores ingleses en lo que va de siglo[10], es hoy la interpretación predomi-

6. Para las discusiones sobre el texto en el siglo XIX, véase Gomperz, Th., *Pensadores griegos,* trad. esp. Asunción del Paraguay, 1952, II, p. 767. Überweg, F., *Grundiss der Geschichte der Philosophie,* I: *Die Philosophie des Altertums,* Berlín, 1926.
7. Ya Proclo decía que había en su época dos escuelas de interpretación, la lógica y la metafísica. Ambas formas de interpretación resurgieron en el siglo pasado. (Cf. Cornford, F. M., *l. c.)*
8. Apelt, J., *Untersuchungen über der Parmenides,* Weimar, 1879. El *Parménides* sería una polémica humorística que tendría por objeto reducir al absurdo la doctrina eleática del Ser-Uno.
9. Speiser, A., *Ein Parmenideskommentar. Studien zur platonischen Dialektik,* Stuttgart, 1937. Obra de marcada influencia neoplatónica y hegeliana, en la que se acentúa la interpretación teológica del Uno de la primera hipótesis (las cuatro siguientes tratan de la realidad, las cuatro últimas de la apariencia).
10. Después de los estudios de Taylor aparece en 1939 el Comentario de Cornford, punto de referencia y discusión de múltiples estudios posteriores, como los de Ryle, Runciman, Cross, Akrill y otros, así como importantes trabajos sobre aspectos parciales, como los de Vlastos, Geach, etc. Para una visión panorámica de las distintas formas de interpretación de los últimos cuarenta años, véase Koumakis, G., *Platons Parmenides. Zum Problem seiner Interpretation,* Bonn, 1971, pp. 16-32.

nante[11]. Una muestra del estado actual de la cuestión sobre nuestro diálogo la podemos encontrar en la reciente traducción inglesa de R. E. Allen (1983).

Desde el actual nivel de investigación parece desconcertante, una extraña vicisitud en la historia de la interpretación, el hecho de que se hayan dado las exégesis ontoteológicas de un Proclo o de un Damascio, que identificaron el Uno del *Parménides* con el Bien de la *República* y consideraron la segunda parte del diálogo como la exposición de las más sublimes verdades de la teología, a cuyo estudio había que prepararse mediante el ayuno y la oración[12]. Esta identificación del Uno «que está más allá del ser» con el Dios supremo, inefable e incognoscible, hizo del *Parménides* el antecedente de la teología negativa medieval, inspirada directamente en el neoplatonismo, a la vez que influyó poderosamente en la filosofía de Hegel, quien calificó a nuestro diálogo como *das grösste Kunstwerk der antiken Dialektik*[13] y llegó a decir que la mitad de su propia lógica podía encontrarse en el *Parménides*.

11. Buena muestra de ello es el importante estudio de Rudolf Hägler, *Platons «Parmenides». Probleme der Interpretation,* Walter de Gruyter, Berlín, 1983, obra de marcada influencia anglosajona en sus planteamientos. No obstante, en los investigadores en lengua alemana se ha mantenido también la antigua interpretación, como en el autor noruego E. A. Wyller, *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia Interpretationen zur platonischen Henologie,* Oslo, 1960 (este estudio es una extraña mezcla de Proclo y Heidegger).

12. Proclo, *In Plat. Parm.*, I, 618, 25 (ed. Cousin). El *Comentario* de Proclo sólo llega hasta el final de la primera hipótesis. ¿Cómo se hubiera podido mantener en las siguientes? Se trata, sin embargo, de una obra de estudio obligado para quien quiera adentrarse de verdad en la problemática de nuestro diálogo.

13. Hegel, G. W., *Phänomenologie des Geistes,* Prólogo, Félix Meiner, Hamburgo, 1952, p. 57.

I. LAS APORÍAS DE LA PRIMERA PARTE

La primera parte contiene dos actos. En el primero, el más corto, los argumentos de Zenón sobre la imposibilidad de que el ser sea múltiple[14] son refutados por Sócrates mediante la teoría de las Ideas. En el segundo acto es la propia teoría de las Ideas la que es impugnada por el Parménides del diálogo, presentando cinco objeciones al respecto. Las objeciones parecen dirigirse a una determinada manera de entender la separación, en el sentido de que si se mantiene el supuesto de las Ideas como entidades en y por sí mismas, separadas de las cosas sensibles, la relación cosa/Idea se convierte en un problema insoluble. Y como la teoría ha surgido justamente para dar razón de las cosas reales de nuestro mundo, al quedar en suspenso tal relación es la propia teoría la que queda en entredicho.

Lo que se pone en cuestión es, pues, la relación entre las cosas y las Ideas. Si tomamos el *Fedón* como punto de referencia, vemos que esta relación, vista desde el eidos, es denominada *presencia* (παρουσία), y vista desde las cosas particulares, *participación* (μέθεξις, μετάληψις, μετάσχεσις, κοινωνία). En una visión de las cosas en tanto que declaradas por el logos, cual es la platónica, «participación» significa que las cosas sólo son reales *en* y *por* su eidos; sólo el eidos es real en y por sí mismo. ¿Qué significa esto?

«Si hay algo bello fuera de lo Bello en sí no será bello sino porque *participa* (μετέχει) de lo Bello; y digo otro

14. Sobre la cuestión del Zenón platónico y su coincidencia con el Zenón histórico, y sobre la crítica de los testimonios de Simplicio véase Solmsen, F., «The tradition about Zeno of Elea re-examines», *Phronesis*, 16, 2 (1971), 116-141; K. von Fritz, «Zenón de Elea en el *Parménides* de Platón», *Dianoia*, 1975 (trad. esp.).

tanto para cualquier otra cosa» *(Phaed.* 100 c). El considerar las cosas según su eidos nos hace ver su presencia en ellas, siendo esta presencia lo que les otorga toda su realidad: «sólo la hace bella la *presencia* (παρουσία) o la *comunicación* (κοινωνία) de lo Bello en sí» (100 d); «no hay otro modo de producirse cada cosa sino por participar cada una de la propia esencia (οὐσία) de que participa, y así no hay ninguna otra causa de que se produzca el dos sino la participación en la Dualidad, siendo preciso que participen en ella los que van a ser dos, y en la Unidad (μονάς) lo que va a ser uno (ἕν)» (101 c).

Pensar según el eidos es siempre un ver las cosas de que hablamos como imágenes de su esencia inteligible, lo cual significa a su vez que son los contenidos esenciales del pensamiento los que son imágenes del eidos. Es el pensamiento, o si se quiere esa función del pensamiento que es el logos, el que participa en la Idea inteligible. Y el logos como imagen (100 a) podrá corresponder a alguna cosa en la medida en que se funde en la esencia inteligible de la cosa. El logos que declara la participación de las cosas en su eidos se apoya, pues, en la previa presencia de la Idea en su imagen. Pensar platónicamente es así representarse según el logos la mismidad de la Idea mediante imágenes inteligibles que nos remiten internamente a su fundamento esencial. Pero entonces las imágenes del logos no son meras representaciones, sino una suerte de proyección de la Idea misma. Tampoco el logos es meramente una función de mi pensamiento, sino lo que me pone en comunicación con el orden esencial del mundo. Participación no es, pues, un concepto que describa la relación «física» de las cosas con su eidos, sino un concepto dialéctico. Ésta es, a grandes rasgos, la teoría del *Fedón.*

Ahora bien, pensar no es sólo pensar según la mismidad, sino también según la alteridad y la diferencia. El logos, a la vez que pone de manifiesto una pluralidad de participaciones por parte de las cosas (Simias es más grande que Sócrates, pero más pequeño que Fedón), exige que las Ideas no sean enteramente heterogéneas entre sí. Es el propio método que nos lleva a pensar una y otra vez según la participación en la identidad y la diferencia el que nos remite en última instancia a la participación de las Ideas entre sí como fundamento de la posibilidad del logos atributivo. Así, todo logos atributivo, tanto el que da razón de una cosa como el que nos remite a la mutua relación entre las Ideas como razón última de nuestro hablar sobre las cosas, plantea de una u otra forma el problema de lo uno y lo múltiple. Esta doctrina va a tener un brillante desarrollo en el *Sofista,* aunque está ya formulada en el *Parménides.*

En los diálogos medios, sin embargo, la participación se prestaba a equívocos, porque no quedaba claro cuál era el modo de realidad de las Ideas y, en consecuencia, qué había que entender por separación. Si la distinción entre lo inteligible y lo sensible es tal que por razón de su mismidad la Idea se encuentra separada de las cosas, ¿cómo conjugar participación y separación a fin de salvar la posibilidad del conocimiento sin desmedro de la mismidad de la Idea? ¿Cómo hacer compatible la unidad de la cosa con la multiplicidad de sus determinaciones? ¿Cómo entender la participación de múltiples cosas en una misma Idea si suponemos que ésta es una e indivisible, siempre idéntica a sí misma? ¿Cómo tomar el lenguaje autopredicativo de la teoría? Son las dificultades de la primera parte. Veámoslas.

a) *La paradoja del todo y la parte*

¿Participa cada semejante de la totalidad de la Idea o bien sólo de una parte? Si la Idea una e idéntica está presente en su totalidad en lo múltiple, entonces está separada de sí misma. Y si participa sólo de una parte, las Ideas están en sí mismas divididas. Y como no parece posible admitir que la unidad de la Idea sea divisible y que, no obstante, continúe siendo una, ¿cómo concebir, entonces, la participación en las Ideas, si no puede ser participación ni en la parte ni en el todo?

Esta primera dificultad no parece realmente una objeción de peso a la teoría, sino sólo a determinada manera de entenderla. Se habla de las Ideas como si fueran cosas concretas, de las que participarían «físicamente» las cosas particulares. El ejemplo de que la cosa grande es tal por participar parcialmente de la Grandeza, con lo que al participar de una parte más pequeña que la Grandeza en sí participaría de algo pequeño, es una paradoja que sólo puede mantenerse en pie a condición de entender materialmente las Ideas. La paradoja de lo grande y la del todo y la parte volverán a aparecer en el tratamiento de la segunda hipótesis.

b) *La grandeza de lo Grande: el argumento del tercer hombre*

Si la razón del supuesto de las Ideas, se dice, es la experiencia de una similitud entre las cosas, lo que nos lleva a suponer que tiene que haber algo común a todas ellas que fundamente tal semejanza, tendremos que decir entonces que «lo Grande en sí» es también grande; pero al hacer

esta predicación estableceremos un carácter común a lo Grande en sí y a las cosas grandes, que *ex hypothesi* será otra Idea separada de lo Grande en sí; pero también esta Idea de lo Grande tendrá grandeza, y así sucesivamente. Para que haya comunidad de lo múltiple y la unidad de la Idea tendrá que haber otra Idea que relacione lo múltiple con la unidad: cada Idea sería entonces una pluralidad infinita.

Se trata del célebre argumento del *tercer hombre*, conocido como tal a partir de su formulación por parte de Aristóteles[15]. Lo que en el fondo plantea este argumento es la cuestión de la *autopredicación* de las Ideas, problema especialmente estudiado en la actualidad por los críticos anglosajones. R. E. Allen la formula así: «Los diálogos platónicos usan frecuentemente un lenguaje que sugiere que la Idea es un universal que se tiene a sí mismo como atributo, siendo así un miembro de su propia clase, y, por implicación, un miembro perfecto de esta clase. El lenguaje sugiere que la Idea *tiene* lo que es: es autorreferencial, autopredicable»[16]. Así, en el *Protágoras* (330 c/d) encontramos un conocido pasaje, que Vlastos ha llamado «the star instance of Self- Predication in Plato»[17], en el que se afirma sin ambages que la Justicia es justa y la Piedad piadosa; pero también en el *Fedón* se dice que la Belleza es bella, etc. Ahora bien, si las Ideas platónicas fuesen realmente autopredicativas, la teoría se vería abocada a un regreso *ad in-*

15. *Met.* 990 b 17, 1039 a 2, *Soph. El.* 178 b 36. Cf. Alejandro de Afrodisia, en *Arist. Met. Comm.* 79, 3 (ed. M. Hayduch).
16. Allen, R. E., «Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues», en *Studies in Plato's Metaphysics,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1965, p. 43.
17. Vlastos, G., «The third man argument in the *Parmenides*», en *Studies in Plato's Metaphysics,* p. 249.

finitum que la invalidaría de raíz. El hecho de que Platón no le diera importancia a este argumento en diálogos posteriores nos permite suponer que no lo consideraba realmente como una objeción. ¿Cómo hemos de entender entonces su lenguaje, aparentemente autopredicativo?

Desde un punto de vista lógico, la objeción que nos ocupa parece suponer que todo logos es siempre un logos según participación, ya que pensar es siempre y sólo pensar según el eidos. Pero Platón trata a las Ideas como encarnaciones perfectas de sus predicados homónimos, y en los diálogos medios parece dar por supuesto que las Ideas no pueden mezclarse, que una Idea no puede tener otro predicado que el que le pertenece esencialmente. Cuando decimos «la Justicia es justa», el «es» significa identidad y vale tanto como decir que la Justicia es idéntica a su propia esencia, que es idéntica a «lo que es ser justo». Tendríamos, entonces, dos sentidos del «es»: el relacional y el de identidad. Las cosas «grandes» no se adecuan perfectamente a la grandeza, porque pueden recibir otros predicados además de la grandeza (pueden participar incluso de la pequeñez como en el caso de Simias); por consiguiente, decir de ellas que son grandes es establecer un predicado relacional. Sólo lo Grande en sí encarna perfectamente la grandeza, se identifica con ella. El predicado «grande» es un nombre que designa primariamente una Idea: «grande» denomina *la* Grandeza. Y cuando se aplica a los particulares se hace un uso derivativo del nombre, denominándoselos según la esencia de la Idea, por su peculiar relación interna a ella. Las cosas son grandes en y por la grandeza de lo Grande. Como muestra Allen[18], los que parecen ser juicios atributivos

18. Allen. R. E., *o. c.*, p. 45.

son en realidad juicios relacionales según un uso derivativo del predicado. De lo que se sigue que no es válida la objeción de que las Ideas sean autopredicativas, porque decir «la Grandeza es grande» no es un juicio predicativo. Los predicados son nombres con un significado ambiguo según designen a las Ideas o a los particulares. Sólo las Ideas son propiamente nombrables, las cosas lo son por uso derivativo. Los que parecen juicios autopredicativos son juicios de identidad y los que parecen juicios atributivos son juicios relacionales. Así, el hecho de que el pensar según participación suponga la autoidentidad de la Idea no puede impugnarse con ningún argumento regresivo.

¿Qué valor tiene, entonces, la objeción del «tercer hombre»? Si las Ideas y los particulares no pueden compartir predicados unívocos comunes, se trata de un argumento sofístico que juega con la ambigüedad. De una Idea no se puede decir que sea grande de la misma manera que un objeto físico, ya que por definición las Ideas son incorpóreas. Si esto es así, ¿qué sentido quiso darle Platón al argumento?

c) *Las Ideas como pensamientos*

Sócrates esboza entonces la tesis de Antístenes: las Ideas no serían más que pensamientos, *noémata.* Pero todo pensamiento es siempre pensamiento de algo, y este algo tiene que existir de algún modo. Si las Ideas no son cosas, tampoco pueden ser meras representaciones subjetivas que sólo existan en la conciencia del que las piense. De lo contrario todo sería pensamiento, ya que sólo podemos hablar de las cosas por participación en las Ideas; sólo existirían las cosas como pensamientos, o, mejor, como

pensar, puesto que el pensamiento sólo existe como acto de pensar. Se cierra así el paso a toda interpretación conceptualista de las Ideas platónicas. Incluso Dios sólo puede pensar las Ideas porque ellas están ahí, como se establece en el *Timeo*. Ya en la *República* se decía con claras reminiscencias eleáticas: «El que conoce, ¿conoce algo o nada? –Algo. –¿Algo que existe o que no existe? –Algo que existe. ¿Cómo podría conocer algo que no existe?» *(Rep.*, 476 e)[19]. Esta tesis del realismo de lo inteligible es enormemente problemática en el caso de que se interprete a las Ideas como cosas concretas, pero para escapar a esta dificultad no se puede reducir la Idea a un modo mental *(modus cogitandi)*. No hay pensamiento que no se refiera al ser[20]. En el *Sofista* dará Platón un paso más, incluyendo al pensamiento dentro del ser (248 e).

d) *Las Ideas como paradigmas*

Sócrates sugiere entonces la hipótesis de que las Ideas sean paradigmas o modelos, y que las cosas particulares estén hechas a imagen de ellas, que participar no es sino estar hecho a imagen del eidos. La respuesta de Parménides será la paradoja de la semejanza: estar hecho a imagen de la Idea, dirá, significa ser semejante a ella; pero si

19. Pasaje paralelo en *Theaet.* 189 a: «Quien piensa, ¿acaso no piensa en algo? –Ciertamente. –Y quien piensa en algo, ¿no piensa en algo que existe? –Estoy de acuerdo. –Entonces no piensa en nada quien piensa en algo que no existe».
20. Nótese la pervivencia de la tesis eleática de la identidad entre el ser y el pensar. Proclo expone el razonamiento de la siguiente manera: «Si los *eide* fuesen *noémata*, tendrían que tener las propiedades de los *noémata*, es decir, pensar; si las cosas terrenas participan de los *noémata* tendrán que pensar» *(o. c.*, V, 153).

decimos que una cosa particular se asemeja a la Idea, también la Idea tendrá que asemejarse a la cosa particular, y esta mutua semejanza nos forzará a admitir otra Idea que dé razón de tal semejanza, y así sucesivamente. Es la segunda versión del «tercer hombre».

Ahora bien, en esta objeción se está suponiendo que la relación entre copia y original no es más que una relación de semejanza, y que tal relación es estrictamente simétrica. Pero, como ya apuntaron Taylor y Cornford, en la relación copia/original hay algo más que semejanza: la copia está derivada del original, lo que hace precisamente que la copia sea copia y que tal relación no sea reversible[21]. El original no es a su vez copia de la copia. Sócrates había dicho más arriba (129 a) que decimos que dos cosas son semejantes cuando participan de la Semejanza en sí, de la Idea de la Semejanza. Decir que dos hombres son semejantes no significa *in recto* decir que ambos participan de una misma Idea, el Hombre; pensar platónicamente el predicado «semejante» significa referirlo al eidos de la Semejanza en sí. Podemos admitir que si decimos que tal o cual hombre es semejante al eidos del Hombre, este eidos también será semejante a dicho hombre; pero de esto no se sigue que la Idea de Hombre tenga que participar en una segunda Idea de Hombre; sólo se sigue que la Idea de Hombre es semejante al hombre particular por participar de la Semejanza.

Vlastos y Runciman, sin embargo, piensan que la noción de semejanza continúa planteando dificultades. La argumentación de Parménides contiene para ellos dos supuestos injustificados: que la F-dad es F y que algo que

21. Cf. Taylor, A. E., *Plato*, Londres, 1926, p. 358; Cornford, F. M., *o. c.*, pp. 93-94.

sea F no puede ser idéntico a la F-dad, y aquí está la falacia. Pero lo que en realidad se sigue de ello, dicen, es que la relación entre las Ideas y los particulares no puede ser la de semejanza, porque la teoría de la semejanza supone que las Ideas pueden experimentar legítimamente los mismos predicados que los particulares. «Si la blancura es blanca (lo que debe seguirse si los objetos blancos son blancos por asemejársele), entonces la blancura es un miembro de la clase de los objetos blancos»[22]. La predicación según semejanza, al reducir la Idea al estatuto lógico de un particular, sería en definitiva para ellos lógicamente defectuosa.

Ahora bien, en términos estrictos habría que decir más bien que los objetos blancos son blancos por participar en la blancura, y que participar no es formalmente idéntico a asemejarse. Por lo demás, Runciman está tratando los términos de la predicación simplemente como universales lógicos, sin tener en cuenta el estatuto ontológico de las Ideas. Hay una diferencia esencial entre las Ideas y sus manifestaciones sensibles, entre el orden de lo inteligible y las cosas concretas, hasta el punto de que sólo cabría hablar de una identidad analógica del predicado que se aplique a ambos órdenes. Pero si se entiende el predicado como un mero concepto de clase, se reduce entonces la Idea a un particular lógico y se cae en las redes del argumento del «tercer hombre». La Idea no es un particular, pero tampoco se puede decir que sea formalmente un universal: sólo lo es si la consideramos en cuanto nombre. El concepto de semejanza es desde luego un concepto difícil, delicado, tanto por suponer una idea de relación

22. Cf. Vlastos, G., *o. c.*, pp. 257 ss.; Runciman, W. G., «Plato's Parmenides», en *Studies in Plato's Metaphysics*, pp. 157-160.

como por el enorme alcance que tiene en la filosofía platónica; pero nos parece inaceptable la interpretación de Runciman: de la semejanza no se sigue la identidad formal del predicado.

e) *Incognoscibilidad de las Ideas*

Parménides pasa entonces a lo que considera la objeción más importante: la hipótesis de las Ideas como entidades en y por sí mismas conduce a la incognoscibilidad de lo que se considera como lo inteligible en cuanto tal. Es la paradoja de la separación. Si las Ideas están separadas, y no hay relación por falta de interacción (δύναμις) entre el sujeto cognoscente y las Ideas, éstas serían incognoscibles. Por lo demás, para conocer a la Idea en sí habría que tener acceso a la Ciencia o el Conocimiento en sí; pero como también esta Idea está separada, no poseemos ni participamos del Conocimiento en sí, es decir, no conocemos las Ideas. Sólo habría correlatividad de las Ideas entre sí y de las cosas particulares entre sí, pero nunca entre uno y otro orden. Parménides pone el ejemplo del amo y el esclavo: ni el uno es esclavo del Amo en sí ni el otro es amo del Esclavo en sí. Y si no podemos concebir interacción alguna entre ambos órdenes, tampoco el Dios o los dioses que participen del Conocimiento en sí conocerán nuestro mundo.

El ejemplo aducido es válido, pero de ello no se sigue que no puede haber alguna forma de relación entre un esclavo y la Esclavitud en sí, o entre nuestros actos particulares de conocimiento y la Ciencia o Conocimiento en sí. Por lo demás, como señala Vlastos, decir que el Conocimiento conoce es recaer otra vez en el lenguaje autopre-

dicativo y en la teoría de los grados de realidad[23]. Ya indicó Cornford que aquí se está confundiendo de nuevo una Idea con la ejemplificación perfecta de ella, como cuando se decía en el *Fedón* que la belleza era perfectamente bella: «There is the same confusion of the Form, Knowledge, with the perfect instance of knowing. Perfect knowledge, such as a god might possess, is a perfect instance of the activity called knowing, wich can exist only in a mind. The Form itself is not an activity existing in a mind, and cannot know anything»[24]. Del hecho de que no poseamos las Ideas, que por hipótesis son distintas de nuestro pensamiento y existen separadamente, no se sigue que no podamos conocerlas de algún modo. Y si se afirma que sólo conoce el conocimiento perfecto, habría que mostrar antes que un conocimiento imperfecto o gradualmente perfeccionable no es nunca un conocimiento de las Ideas. Por otra parte, si Dios o los dioses existen en el mismo orden de realidad que las Ideas, entonces Dios tendría que ser también una Idea, ya que se está suponiendo que las Ideas no pueden estar en interacción con ninguna otra cosa que no sea Idea.

Ahora bien, el problema de fondo que aquí se está planteando es el de la separación entre el orden inteligible y el orden sensible. Si la σκέψις ἐν τοῖς λόγοις me remite a un orden eidético que nada tiene que ver con el orden érgico de la experiencia, entonces se vuelve problemático que el logos de las Ideas pueda llegar a ser un logos de las cosas. Pero como lo que realmente importa es dar razón del mundo en que vivimos, es decir, «salvar las apariencias», la propia teoría se quedaría sin justificación

23. Cf. Vlastos, G., *o. c.*, pp. 259-260.
24. Cornford, F. M., *o. c.*, p. 98.

si no lograse fundamentar dicho orden de la experiencia. Algunos, como Natorp, han creído ver en la segunda parte una respuesta a este problema[25].

Hay un cierto paralelismo entre la teoría postulada por los «Amigos de las Ideas» en el *Sofista* y la que se critica ahora en el *Parménides*[26]. En ambos casos se pone el acento en la separación (χωρισμός), como si se tratase de dos mundos enteramente distintos: el de las Ideas, siempre idénticas e inmutables, y el de la multiplicidad cambiante de los sentidos. Es la oposición entre el ser y el devenir, lo inteligible y lo sensible. Inmutable y absoluto, lo que siempre es parece ajeno a toda forma de relación que implique una acción y una pasión, por tanto, a la experiencia misma. Pero, se objeta, si lo realmente real excluyese en verdad toda relación de acción y pasión, excluiría también de la realidad a la inteligencia misma. Y si esto fuera así, la Idea una e inmutable sería inaccesible al conocimiento, ya que el conocer implica una modificación, un movimiento. El Extranjero de Elea, frente a los que afirman la realidad absoluta de lo inteligible y lo separan enteramente del devenir, dirá entonces con vehemencia: «¡Pues qué, por Zeus! ¿Nos dejaremos persuadir tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma y el pensamiento están excluidos del ser total (τὸ παντελῶς ὄν), el cual no es ni viviente ni pensante, sino que, solemne y sagrado, permanece allí sin moverse» (*Soph.*, 248 e-249 a).

Al hacer un balance de las dificultades expuestas vemos que no pueden tomarse realmente como objeciones de fondo a la teoría, sino a determinada manera de expre-

25. Natorp, P., *Platons Ideenlehre*, Leipzig, 1921, pp. 441 ss.
26. Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. esp., Paidós, Barcelona, 1982, pp. 209 ss.

sarla[27]. «Participación» y «separación» son metáforas que se prestan a toda suerte de equívocos cuando se consideran las Ideas como cosas, pero esta consideración no es una exigencia de la teoría. Ha habido, sin embargo, grandes investigadores que pensaron lo contrario, y nada menos que Nietzsche escribió: «Ende Plato: Skeptizismus im *Parmenides.* Widerlegung der Ideenlehre»[28]. ¿Cómo un hombre tan penetrante como Nietzsche pudo ver en esto una «refutación» (Widerlegung) de su propia doctrina por parte de Platón? ¿Habla aquí bajo el peso de la autoridad de Überweg y de Schaarschmidt, a pesar de criticarlos, o bien el criterio de su apreciación es puramente «estético»? Porque parece claro que lo refutado no es en realidad sino un determinado lenguaje de la teoría y que el procedimiento de refutación es en buena medida falaz. Pero si la autocrítica no es más que aparente, se plantea entonces un problema histórico: ¿a quiénes se dirige esta crítica? ¿Por qué y para qué la escribió Platón? Desde la época de Apelt y Grote los más prestigiosos filólogos se han esforzado por responder a estas preguntas.

Por lo demás, el propio Parménides del diálogo da por sentado a continuación que la teoría de las Ideas es básicamente verdadera: las Ideas son los supuestos necesarios del pensamiento y sin ellas no es posible ni siquiera hablar con sentido acerca de las cosas. En efecto, si no pudiésemos pensar según el eidos, si se redujese el ser a los datos sensibles, múltiples y cambiantes, el conocimiento sería imposible. Como se dirá en otro lugar, si no hubiera

27. Es la interpretación de Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas,* Oxford, 1952, pp. 87-89.
28. Nietzsche, F., *WerFe,* Leipzig, 1903, X, p. 99, y más adelante: «Merkwürdig Plato: Enthusiast der Dialektik, d.h. jener Besonnenheit», *Ibid.,* p. 132.

nada estable y permanente en el devenir, no habría más conocimiento que las sensaciones, pero entonces todo sería multiplicidad y diferencia apariencial: no se podría hablar de «algo», de una cosa, ya que no podría hablarse de identidad *(Theaet.,* 182 d-183 c). Pretender explicar lo sensible por lo sensible, el devenir por el devenir, es un empeño condenado al fracaso. El fundamento explicativo de devenir sólo puede encontrarse en el logos. Si se nos privase del logos ya nada se podría decir o enunciar con sentido y validez *(Soph.,* 260 a). Es más: ya nada podría *ser,* pues hablamos del ser de algo en tanto que lo enunciamos según el logos.

II. La segunda parte: El problema del Uno

La dialéctica de la participación plantea un doble problema. Por un lado se presenta la cuestión de cómo hay que entender la participación de los múltiples individuos en una misma Idea sin que destruya su unidad y, a su vez, cómo hay que concebir la separación a fin de que la mismidad de la Idea no imposibilite su cognoscibilidad. Es la problemática de la primera parte del *Parménides.* Pero, por otro lado, si consideramos la Idea en y por sí misma, se presenta un problema de mucha más envergadura: ¿cómo una misma Idea puede participar de su propia unidad y ser a la vez idéntica a sí misma? Porque si una Idea es idéntica a sí misma, es una; pero entonces es distinta. ¿Qué significa esto? La Semejanza, por ejemplo, es lo que es ser semejante; la Igualdad, lo que es ser igual. Cada una de estas Ideas es lo que es: es idéntica a su propia esencia. Pero puesto que decimos que cada una de ellas es una, esto supone que cada una está participando a

su vez en otra Idea, en la Unidad en y por sí. Si esto es así, la Unidad no sólo está con respecto a las otras Ideas (a los «Otros» de que se habla en el diálogo) en una relación de participación, sino que se nos presenta primariamente como la condición del logos de toda Idea. La Unidad es, pues, una exigencia de la teoría.

La unidad es, en efecto, el supuesto primario del conocimiento. Todo logos tiene siempre como supuesto básico la unidad inteligible de aquello a que se refiere. Sólo teniendo ante la vista algo «uno» se puede hablar con sentido, establecer determinaciones sobre ello. De no ser así, no se estaría hablando de una cosa, sino de varias. E incluso en este último caso sólo podré hablar de múltiples cosas si doy por supuesta la «unidad» de cada una de ellas, como se pondrá de manifiesto aquí en la séptima hipótesis. Pero, además, la unidad es una exigencia de la inteligibilidad de lo afirmado. Son los dos aspectos en que se me impone la unidad en el orden del conocimiento: tomado relacionalmente, el logos exige la unidad de aquello a que se refiere; pero considerado en sí mismo, lo afirmado en el logos supone también su unidad inteligible a fin de que pueda ser significativo. Así, cuando decimos «la Justicia es lo que es ser justo», estamos suponiendo la unidad de aquello a que nos referimos, la Idea de Justicia, pero también la unidad de lo que le atribuimos en esa afirmación de identidad esencial. La mismidad de la Idea exige, pues, su propia unidad κατὰ λόγον. Por dondequiera que se mire la unidad se nos presenta como el elemento en que se mueve el pensar mismo.

Pero la unidad no es sólo un supuesto gnoseológico, sino que es para Platón el fundamento de la realidad de las Ideas. Porque la unidad en cuanto término referencial último del logos no es sólo la unidad de la Idea, «lo uno»

de un eidos, sino «el Uno» mismo (αὐτὸ τὸ ἕν). La unidad de la Idea nos conduce a tener que pensarla dialécticamente como la presencia en ella de «el Uno» mismo. El Uno es, entonces, algo más que un supuesto gnoseológico: es el elemento en el que se constituye la Idea. Si consideramos «lo justo» en y por sí mismo, la unidad sería el elemento básico de la realidad inteligible de la Justicia, aquello que la constituye como tal. La unidad del Uno sería entonces el momento fundamental de toda Idea, un eidos transeidético común a todas las esencias inteligibles, de tal manera que cada una de las Ideas sería una suerte de concreción de la Unidad en y por sí. Pero, decíamos, entender la Idea según la unidad plantea dialécticamente el problema de su propia identidad. ¿Cómo tendremos que concebir, entonces, la unidad del Uno a fin de que sea comunicable, participable, ya que decimos que es una exigencia de la concepción de toda Idea?

Éste es el trasfondo en el que se mueve la reflexión sobre el Uno en la segunda parte del *Parménides*. Pero se trata de una reflexión muy peculiar porque por una parte tiene el aire de una polémica contra todo intento de reducir las Ideas al Uno, lo múltiple a la unidad. Si tuviéramos más datos sobre las controversias de su época probablemente se alumbrarían no pocos aspectos oscuros del diálogo[29]. Por otra parte, no se sabe en definitiva cuál es la tesis que mantiene nuestro filósofo. A diferencia de los diálogos anteriores, no se trata ya de reconstruir el orden

29. Sobre la polémica con los megáricos, véase Cornford, F. M., *o. c.*, pp. 100, 106; sobre el eleatismo de la época, véase Zafiropoulo, J., *L'Ecole éléate*, París, 1950; Loenen, J. H., *Parmenides, Melissus, Georgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Nueva York, 1959. Sobre las llamadas «doctrinas no escritas» de Platón: Findlay, J. N., *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974.

esencial del mundo de tal manera que el logos llegue a reconocerse a sí mismo en tal ordenación; se trata ahora de una aporética sobre el Uno planteada según las condiciones y exigencias últimas del pensamiento discursivo. En su estructura formal se nos presenta como un «ejercicio» dialéctico, como un «juego», en el que se examinan en sus diversas modalidades dos hipótesis generales: si el Uno es y si el Uno no es (137 b). Pero tal examen se queda aparentemente en la mera exposición de las contradicciones que se siguen de cada una de las hipótesis, es decir, se queda en mera aporética. Hay aquí un remedo de la dialéctica de Zenón, gran maestro de los discursos dobles, pero hay también auténtica dialéctica platónica[30] encubierta tras el juego de las paradojas. Por sus contradicciones y ambigüedades, el Uno se vuelve impensable. Y, sin embargo, el Uno es la condición del logos de toda Idea: «si el Uno no es, nada es» (166 c); si no admitimos la realidad del Uno, no podremos concebir ninguna entidad. Tal es la embarazosa situación en que nos deja el diálogo.

Veamos en líneas generales estas dos grandes hipótesis a través de las hipótesis subordinadas que se examinan.

Hay, por de pronto, una ambigüedad en el enunciado «si el Uno es». Cornford lo traduce «If there is a One» a fin de mantener la vaguedad de su formulación. En efecto, tal suposición puede considerarse de dos maneras: como una afirmación sobre la unidad del Uno, o bien sobre su ser. Entendida como «si el Uno es uno» *–primera hipótesis–*, habrá que tomar el Uno en y por sí mismo, en su pura unidad, en radical oposición a toda pluralidad. Y si

30. Contra la opinión de J. A. Nuño Montes, *La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, Caracas, 1962, para quien *sólo* hay aquí dialéctica de corte zenónico. Véase Liebrucks, B., *Platons Entwicklung zur Dialektik*, Frankfurt/M., 1949, pp. 169-255.

el Uno es meramente uno, tendremos que decir entonces que es enteramente simple, que carece de partes y no es un todo. Y en tanto que unidad indivisible será ajeno a toda especie de movimiento. Pero tampoco estará en reposo, porque eso sería suponer su permanencia en «lo mismo». No será idéntico ni diferente, semejante ni desemejante, igual ni desigual, respecto de sí mismo y de cuanto sea otro que el Uno. Ajeno al antes y al después, estará allende el tiempo y no participará en el Ser bajo ninguna modalidad. Y si el tomar el Uno en y por sí mismo, en su pura unidad, nos lleva a tener que suponerlo allende el ser mismo, si el Uno está separado de todo cuanto es, entonces será algo incognoscible, ajeno al pensamiento discursivo, por lo que nada se podrá decir acerca de él.

Ahora bien, ¿de qué «Uno» se está hablando en esta primera hipótesis y, en general, en toda la segunda parte? Dejando de lado la interpretación neoplatónica, ¿se trata del Uno en sentido parmenídeo o bien del Uno como Idea? No hay una respuesta firme a estas preguntas, porque el vocablo «Uno» ni siquiera tiene un sentido unívoco en cada una de las hipótesis[31]. Y aun en el supuesto de que esta primera hipótesis fuese una crítica del Uno eleático, la cuestión del Uno parece plantearse aquí desde un nivel previo, en el sentido de que el monismo parmenídeo estaría suponiendo que el Uno es uno, la unidad del Uno[32].

Pero tomado en sentido existencial, el enunciado «si el Uno es» implicaría una afirmación sobre la entidad del

31. Seguimos aquí la sugerencia de Cornford, a pesar de las objeciones de Ryle y Runciman.
32. Es lo que sugiere Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, Londres, 1963, II, p. 337.

«Uno que es» o un «Ser que es uno». Es la *segunda hipótesis*. Pero si entendemos el Uno como «el Uno que es» (τὸ ἕν ὄν) caeremos en una dualidad irreductible de términos, el Uno y el Ser, dualidad que según la dialéctica de la participación se desdoblará indefectiblemente hasta el infinito. El Uno, así entendido, sería un compuesto de partes, la unidad y la entidad, cada una de las cuales nos remitiría dialécticamente a una nueva dualidad y así sucesivamente. Todo lo que es tendrá que ser uno, y todo lo que sea uno tendrá que ser. La Unidad, que parecía la más simple de las Ideas, no sólo no es una, sino que contiene virtualmente una pluralidad infinita. Y con la dualidad del Uno y el Ser, y un tercer término, lo Otro, que configura la relación dialéctica entre ambos, se dan las condiciones para la generación de todos los números y con ello la pluralidad infinita del Ser. El Uno, entonces, tendrá partes y será un todo, estará en movimiento y en reposo, tendrá identidad y diferencia, semejanza y desemejanza, contacto y no contacto, igualdad y desigualdad consigo mismo y con los Otros. Y en cuanto que es, participará en el ser y en el devenir según todas las modalidades del tiempo, y en cuanto participable podrá haber un logos del Uno, será cognoscible. Así, pues, si el Uno es, es múltiple, tanto respecto de cuanto participe de él como respecto de sí mismo. El Uno, que tomado en su pura unidad se nos mostró en la primera hipótesis como enteramente al margen del ser y de toda participación, y con ello como impensable, ahora se nos muestra que si el Uno ha de existir carecerá entonces de unidad; se hace pensable, pero a costa de perder su propia condición.

Esta argumentación la volveremos a encontrar en el *Sofista* cuando se examine la tesis eleática del «Todo es uno» (244 b-245 e). Nada es un todo si no tiene partes,

con lo cual si se dice que el Ser es un todo, entonces no es uno, ya que la unidad no tiene partes. La tesis de la unidad del Ser se vuelve entonces inviable, pues cae en su desarrollo en el dualismo irreductible del Ser y el Uno. Y si se pensase que la distinción entre ambos no es más que una distinción nominal respecto de una misma cosa, entonces se tendrían que admitir dos entidades, puesto que el nombre es siempre algo distinto de lo nombrado. Y si no se distinguiese entre nombre y cosa, el nombre quedaría desnaturalizado, ya que sería entonces un nombre de nada. Si, por el contrario, la cosa se redujese al nombre, el nombre mantendría su condición, pero ya no sería más que nombre de un nombre: el vocablo «uno» no sería más que el nombre de una unidad nominal. El dualismo del Ser y el Uno sería, pues, un escollo insalvable para el monismo parmenídeo.

Tampoco en la segunda hipótesis el vocablo «Uno» tiene un sentido unívoco. En ocasiones hay que entenderlo no como el Uno en sí, sino como «lo que es uno», como la unidad propia de las entidades que son «unas»[33]. Tal es el caso de los análisis de la existencia y del devenir en el tiempo, así como del estudio de la continuidad y la discontinuidad. Esto hay que tenerlo presente en los desarrollos de la *tercera hipótesis*, que no es más que una variante de la anterior[34]. Porque cuando se dice «si el Uno es y no es» se está haciendo una suposición sobre el Uno res-

33. Cf. Cornford, F. M., *o. c.*, p. 194; Crombie, I. M., *o. c.*, p. 340.
34. Cornford la llama Hilétesis IIA. Ahora bien, aunque sea un desarrollo de la anterior, tiene, sin embargo, cierta independencia, y parece útil presentarla en forma autónoma (no por razones «profundas», como las que adujeron Porfirio, Jámblico, Siriano, Proclo y Damascio, sino porque el problema general que se plantea en la *tercera hipótesis* es distinto del de la segunda). Koumakis afirma también que son *nueve* las hipótesis, aunque Cornford crea que se rompe la simetría (c. c., p. 15).

pecto de lo que es uno, que en el cambio, en el llegar a ser, es y no es; se habla, pues, del Uno en el sentido de «lo uno». Y se va a mostrar que la transición de un estado a otro sólo puede cumplirse en el *instante* (ἐξαίφνης), es decir, fuera del tiempo; en este intervalo indivisible la unidad reúne en sí todas las afirmaciones y negaciones. Esto significa afirmar implícitamente la tesis de la discontinuidad del tiempo como condición del movimiento, a la vez que plantear la paradoja del movimiento desde esa inmovilización del llegar a ser que es el «ahora»[35]. Así, pues, la representación de la unidad según el espacio y el tiempo, según el movimiento, nos la muestra como una y múltiple, finita e infinita, continua y discontinua, ya que sólo es posible concebir la realidad del movimiento bajo estas condiciones contradictias.

El Uno, decíamos, es el supuesto básico de la concepción de cualquier realidad. Pues bien, «si el Uno es, ¿qué consecuencias se siguen para los Otros?». Es la *cuarta hipótesis,* en la que se toma el «Uno» en el sentido existencial de la segunda, es decir, como una unidad participable. Ahora bien, ¿qué hay que entender aquí por «los Otros» (τὰ ἄλλα)? Burnet y Diès insisten en que la discusión de la segunda parte recae sólo sobre Ideas, y, por tanto, que los Otros son aquí las Ideas «otras» que el Uno[36]. Pero, como bien dice Cornford, si el Uno y los Otros fuesen sólo Ideas a lo largo de todo el diálogo, entonces habría que entender que las Ideas tienen figura, están situadas en el espacio, pueden estar en movimiento,

35. Cf. *Parm.* 152 b/d. Cómo no evocar aquí los célebres argumentos de Zenón sobre el movimiento, que pretendían mostrar que el pluralismo implica inmovilismo. Véase Cornford, F. M., *Plato and Parm.,* p. 201.
36. Burnet, J., *Greek Philosophy,* Londres, 1914, I, p. 262; Diès, A., «Notice» a su trad. del *Parm.,* p. 35.

en contacto unas con otras, ser más viejas y más jóvenes entre sí al estar en el tiempo, y ser objeto de percepción[37]. Pero esto estaría en contradicción con la formulación clásica de la teoría, que afirma que las Ideas son esencias incorpóreas. Parece más razonable pensar que así como cuando se habla del nacer y perecer del Uno no se está hablando del Uno en sí, de la Idea del Uno, sino de lo que es uno, así también cuando se habla de los «Otros» se está incluyendo en ellos cuanto está sujeto al cambio. Ni el Uno en sí ni las otras Ideas están en movimiento, sino las cosas en tanto que pensadas como realizaciones de las Ideas, y en tanto que partícipes a su vez del Movimiento en sí, como se dirá después en el *Sofista*. En el extremo opuesto a John Burnet tenemos la interpretación de Natorp, para quien los «Otros» serían los objetos de la experiencia o, mejor, la materia del conocimiento[38]; ésta sería aquí «lo ilimitado» (ἀπειρία) que participa de la limitación en y por la conformación de la Idea (158 d/e). La interpretación es sugestiva y muy a tener en cuenta, pero tiene el inconveniente de ser una proyección de los principios del idealismo trascendental kantiano. Sin comprometernos en tales supuestos teóricos, creemos que hay que admitir que cuando se habla de los «Otros» se está

37. Cornford, F. M., *o. c.*, pp. 193-194.
38. Natorp, P., *o. c.*, pp. 256 ss. Según su interpretación, la teoría presentada en el *Parménides* y elaborada en el *Sofista* significa: existen las Ideas, la materia y las cosas sensibles (compuestas de materia e Idea). Pero la Idea aislada no es cognoscible por el pensamiento discursivo *(dianoia)*, sino sólo por intuición *(noûs)* y su conocimiento no pasa de un juicio tautológico. Tampoco es posible conocer la materia en sí: al ser susceptible de predicados opuestos sólo se la podría conocer mediante juicios contradictorios. Queda, pues, como único objeto de un fecundo conocimiento el mundo empírico, esto es, la materia conformada eidéticamente, los Otros del diálogo.

hablando de las cosas, pero de las cosas en tanto que concebidas, y según sus condiciones de inteligibilidad.

Pero, por otra parte, el significado de «Otros» puede variar según el uso que se haga del vocablo «Uno»: tomado como unidad, como lo que es el Uno, los Otros serían las cosas que no son la unidad; pero si se entiende el Uno como lo que es uno, los Otros serían las cosas o entidades que no son «unas»[39]. Ambos vocablos son utilizados aquí con esa duplicidad de significados, con lo que la participación de los Otros en el Uno se hace un tanto paradójica. Participan, porque al ser distintos del Uno tendrán que tener partes, y habrá que concebir tales partes como partes *unas* de *un* todo; en este sentido los Otros son unidades y como tales finitos, limitados: cada parte suya estará limitada tanto por las otras partes como por el todo. Pero, por hipótesis, los Otros no son unidades, por lo que carecen de límites. El Uno es así el principio de concreción y límite, lo determinante en cuanto tal. Por su propia condición los Otros son ilimitados, cosas informes e indeterminadas, que adquieren limitación al participar de la unidad (158 d). Cabe recordar a este respecto un pasaje paralelo del *Filebo* en el que, después de haber mostrado la identidad dialéctica de lo uno y lo múltiple manifiesta en el discurso (15 d), se hace del límite y de lo ilimitado los componentes naturales del Ser (16 c), de la conjunción de los cuales surge toda realidad existente (27 b). Pues bien, al ser limitadas e ilimitadas, las entidades otras que el Uno constituyen el campo de la relatividad en el que es posible establecer los más diversos predicados opuestos: serán semejantes y desemejantes, idénticas y diferentes, inmóviles y en constante movilidad.

39. Seguimos aquí la distinción de Crombie, *o. c.*, p. 341.

Pero si en esta especulación sobre los Otros entendemos el Uno como pura unidad, como unidad absoluta -*quinta hipótesis*-, se abrirá entonces un abismo insalvable entre el Uno y los Otros, por lo que tendrán que negarse todas las determinaciones anteriores. Al tomarse el Uno como enteramente ajeno a cuanto no sea su propia unidad, no habrá manera de establecer predicado alguno sobre los Otros. No se podrá decir que sean ni idénticos, ni diferentes, ni móviles, ni inmóviles, ni más grandes, ni más pequeños, ni iguales; ni tan siquiera tendrían número, ya que al no tener parte en la unidad carecen de un principio de numeración. En la hipótesis anterior nos encontrábamos con la paradójica situación de que las entidades que no eran de suyo unidades participaban, no obstante, de la unidad, sobre la base de que si son entidades múltiples cada una de ellas tenía que ser «una». Ahora, por el contrario, si se supone que el Uno es uno, esas supuestas cosas otras que el Uno no pueden de ninguna manera llegar a tener parte en su unidad, por lo que los Otros ni tan siquiera serán pensables como tales «otros». En definitiva, si la suposición del Uno en y por sí nos remite a una unidad que excluye toda participación posible, ningún predicado podrá ser atribuido a los Otros, ya que toda determinación se funda en la unidad.

Las cuatro últimas hipótesis son negativas y parten de la suposición «si el Uno no es». La tradición eleática había mantenido que nada se puede decir de lo que no es, y sobre este dogma los sofistas habían basado su crítica del logos atributivo. Pero Platón va a mostrar ahora que los enunciados negativos son ambiguos, porque el «no ser» puede entenderse como el no ser de algo o bien como el no ser de nada. La primera posibilidad es la que se consi-

dera en la *sexta hipótesis.* Las atribuciones negativas no son, en efecto, meras negaciones, sino que enuncian algo distinto en cada caso: aquello de lo que decimos que «no es» lo distinguimos con claridad de todo otro sujeto posible. Así, cuando suponemos que el Uno no es, entendemos lo que decimos, pues ese «Uno» que pensamos como no existente se nos presenta como algo preciso y diferente de los «Otros». Aunque suponemos que no existe, lo hacemos *sujeto* de atribuciones positivas: cognoscibilidad, distinción respecto de los Otros, atribuciones determinantes («ése», «éste»). Aunque por hipótesis carezca de realidad, en la medida en que puede pensarse como sujeto del no ser hay que admitir que tiene de algún modo un ser κατὰ λόγον, que es *algo.* Y de esta realidad modal suya podemos deducir múltiples determinaciones con respecto a los otros objetos de pensamiento, a los Otros. Diremos que tiene semejanza y desemejanza, igualdad y desigualdad con respecto a sí mismo y a los Otros. Y al hacer esto no sólo estableceremos participaciones, sino que estaremos pensando el Uno que no es según «lo otro»: es en la alteridad (ἑτεριότης) donde se encuentra el fundamento de las relaciones que posibilitan el discurso de la diferencia. Así, el Uno que no es será tan cognoscible y discernible como el Uno que es, «porque no conocemos menos aquello que decimos que 'no es' y que es diferente (διάφορον) de los Otros» (160 c/d). Más aún: este Uno podrá a la vez ser y no ser. Porque cuando decimos que no es, tendrá que *ser* lo que «no es» y *no ser* lo que «es», de la misma manera que para que algo sea propiamente tendrá que *ser* lo que «es» y *no ser* lo que «no es». Sólo por participación en el ser de lo que no es y en el no ser de lo que es tiene sentido hablar del no ser de algo. Por tanto, «puesto que lo que es participa del no ser y lo

que no es del ser, es necesario que el Uno, ya que no es, participe del ser para no ser» (162 b).

La tesis de que el «no ser» no es mera supresión del ser, sino «lo otro», que hay un *eidos* del no ser que permite pensarlo en su verdad, va a tener un brillante desarrollo en el *Sofista* (258 d), donde se sacarán todas las consecuencias de este sentido relacional del ser. Todo logos contiene siempre un momento de alteridad, por lo que hay una verdad de la negación tanto como de la afirmación, es decir, un ser del no ser. Tal tesis, que se convertiría en una pieza clave del platonismo a partir de ese célebre diálogo, está, como vemos, ya formulada en el *Parménides*, aunque su importancia y significación queda aquí encubierta por el entramado de las paradojas.

La otra posibilidad de entender la negación es estudiada en la *séptima hipótesis*. En la anterior considerábamos el caso de algo que no existe, pero que de algún modo es en tanto que sujeto[40] de un juicio verdadero. Ahora, en cambio, al suponerse el puro y simple no ser del Uno, se destruye su propia identidad, con lo que nos quedamos sin punto de referencia para poder pensar la propia hipótesis. Estamos, en este caso, en los terrenos del Parménides histórico, quien al no distinguir los dos sentidos del «no ser» había reducido la negación a la total ausencia de ser, a la nada. Y la nada, claro está, es impensable. Esta hipótesis es la contrapartida de la primera, en la que se nos mostró el Uno como enteramente ajeno a cuanto no fuese su propia unidad, por tanto, como totalmente ajeno al pensamiento, que se mueve siempre en la dimensión del ser. Suponer ahora que el Uno no es significa suponer que el Uno no es en absoluto uno, que no hay tal unidad del

40. Platón emplea el verbo ὑποκεῖσθαι, 161 a

Uno; no podremos establecer entonces ninguna determinación de este Uno que no es tal, ni respecto de sí mismo, porque carece de mismidad, ni respecto de los Otros, porque suponerlo diferente sería convertirlo en algo. De la pura oquedad de su no ser no se puede pensar ni decir nada en absoluto. En un conocido pasaje del *Sofista* (237 c) se dirá que es imposible predicar de «algo» el absoluto no ser (τὸ μηδαμῶς ὄν), porque tal «no ser» es una locución que, aunque sea articulable, en realidad no expresa nada, carece enteramente de sentido, es ἄλογον. Por tanto, la negación pura y simple no exige un término de referencia, un sujeto, ya que tomada en sí misma (τὸ μὴ ὄν αὐτό καθ' αὑτό, 238 c) no es en rigor un predicado: es un mero *flatus vocis*, la máscara gramatical de un sinsentido.

Las dos últimas hipótesis se refieren a las consecuencias para los Otros del hecho de suponer la negación del Uno. Lo que nos preguntamos entonces es si «los Otros que el Uno» pueden tener alguna modalidad de ser, aunque por hipótesis no exista un Uno. Ahora bien, el sentido mismo de la suposición dependerá del uso que hagamos del vocablo «Uno». Si su negación significa suponer que no existe nada que sea uno, como en el caso de la *octava hipótesis*, el problema será: ¿qué hemos de decir de los Otros, dado que ninguno de ellos podrá ser llamado «uno»? El problema se agudiza si tenemos en cuenta que ya no podremos entender a los Otros por su alteridad respecto del Uno, puesto que estamos suponiendo que no hay nada que sea «uno». Sólo podremos hablar de la alteridad de los Otros entre sí; pero como esta alteridad no podrá ser de «un» otro a «un» otro, los Otros se nos mostrarán como «multitudes» (πλήθη) indefinidas y la alteridad sólo podrá darse entre esas «masas» (ὄγκοι) informes e ilimitadas en que parecen consistir. En la cuarta

hipótesis se decía que los Otros eran de suyo ilimitados y que llegaban a ser cosas unas y limitadas (πεπερασμένοι) al quedar afectados por la unidad. El Uno era, así, a la vez que principio de limitación, lo que hacía posible concebir a los Otros como cosas determinadas. Pero ahora, ante la ausencia de ese principio de los principios que es el Uno, no habrá manera de hablar con verdad acerca de ellos. Parecerán «unos» a la imaginación y a la opinión, única vía que nos queda, pero no serán más que simulacros de unidades y de todo aquello de que la unidad es condición: parecerá que tienen número, identidad, contacto, locación, semejanza, desemejanza, igualdad, desigualdad, pero no serán más que pura multiplicidad indiferenciada, cúmulos de masas siempre fraccionables. Incluso su alteridad no será más que aparente, ya que ella supone cosas distintas, unas y limitadas; en cuanto intentemos pensarla propiamente se desvanecerán sus términos en pluralidades indefinidamente divisibles, y nunca podremos encontrar en esas masas informes y caóticas una parte última, un elemento indivisible que sea su principio.

Esta hipótesis describe el fenómeno de la «ilimitación» tal como se nos presenta al intentar concebir la realidad haciendo abstracción de la unidad o límite. A lo dicho en las hipótesis cuarta y quinta se añade ahora una descripción positiva de la ilimitación: aunque supongamos que no existe nada que sea «uno», nos queda una pluralidad indiferenciada como algo existente en la apariencia[41].

41. Natorp, que entendió el ὄγκος de este pasaje como la diversidad que no posee más unidad que la que pone el pensamiento, estableció un paralelismo con la χώρα del Timeo. Cornford vio también analogía con la descripción del «espacio» en dicho diálogo (52 d) antes de que Demiurgo introduzca la limitación.

Hay, pues, aquí una crítica del Parménides histórico, así como del atomismo, del pitagorismo y de Zenón[42].

Pero cabe también hacernos cuestión de los Otros suponiendo la total ausencia de la unidad. Es la *novena hipótesis.* La pregunta será ahora: ¿qué diremos de los Otros que el Uno si por hipótesis no existe en absoluto la unidad? En el caso anterior, al suponer que no hay nada que sea «uno», que el Uno no es uno, hemos terminado en la ilimitación como residuo apariencial: aparentemente hay algo, pero puramente indeterminado. Pero ahora lo que se supone es de tal alcance que implica la destrucción del orden de lo real: si el Uno no es en absoluto, nada puede ser ente, porque negar radicalmente la unidad significa negar toda entidad posible. En la hipótesis anterior se suponía que los Otros no eran «unos», aunque se concedía la posibilidad de que parecieran serlo; pero ahora ni tan siquiera en *apariencia* podrán tener determinación alguna. Si no se puede hablar ya de un orden del ser en el que los Otros estuviesen incursos de cualquier modo que sea, hasta la propia multiplicidad apariencial les estará negada. ¿Qué sentido tiene entonces seguir hablando de los «Otros», ya que ni por la vía de la apariencia se podrá hablar de alteridad? Si el Uno no es en absoluto, los Otros ni son otros ni parecen serlo. Para tener apariencia de múltiples tendrían que parecer «unos», pero esto sería participar de algún modo en la unidad, que por hipótesis no «es» en absoluto. En definitiva: si el Uno no es, los Otros no serán nada.

El diálogo termina bruscamente con una aparente conclusión general de todas las hipótesis. Conclusión forzada, artificiosa, que encubre una vez más el propio pensa-

42. Cornford, F. M., *o. c.,* pp. 240-41.

miento de Platón. Taylor anotó hace ya tiempo: «It seems clear to me that by this enigmatic conclusion Plato is telling us as plainly as he can that the whole series of 'antinomias' is a *parody* of a logic is not his own»[43].

Las hipótesis contienen ciertamente muchas falacias[44]. Buena parte de ellas se siguen del uso indiscriminado del vocablo «es», de las confusiones entre identidad y atribución, entre los usos existencial y copulativo. En este sentido el *Parménides* es el desarrollo destructivo de estas confusiones. Hay un pasaje en el *Sofista* que bien se podría entender como referido a esa atomización eidética que se practica en buena parte de nuestro diálogo y que termina así: «Aislar cada cosa de todas las demás significa la más completa destrucción de todos logos, porque sólo por la complexión de las Ideas entre sí puede darse un logos» *(Soph.* 259 e). Hace falta un replanteamiento de los problemas de la segunda parte desde una concepción directamente relacional del orden del ser.

Pero el diálogo no es *sólo* una «parodia» de la dialéctica de Zenón. En el entramado de este «ejercicio», de este «jugar» a las paradojas mediante la reducción al absurdo de las grandes tesis sobre la unidad, se puede encontrar una aporética auténticamente platónica. No estamos de acuerdo con el profesor Robinson en que ni tan siquiera indirectamente haya aquí atisbos de la doctrina platónica del Uno[45]. Si sólo fuese una gimnástica mental *ad usum scholarum*, el diálogo tendría una importancia muy secundaria.

43. *The Parm. of Plato transl.*, Intr., p. 111.
44. Parece imposible que Platón no las haya advertido, por lo que hay que suponer que son deliberadas; pero entonces, ¿cómo entenderlas?
45. *Plato's Earlier Dialectic*, pp. 239-264; dadas las limitaciones de este prólogo, no podemos discutir en detalle la interpretación de Richard Robinson.

Entre las muchas enseñanzas que podemos sacar del *Parménides* está la de cuál es la vía impracticable para plantear el problema, esto es, que si ponemos como sujeto de la predicación ese supuesto primordial del pensamiento que es la unidad, caemos en contradicciones insalvables, que el sujeto a determinar es más bien el «otro», los «Otros», que el Uno tomado en y por sí mismo es una noción límite inanalizable, que la unidad sólo puede ser considerada desde el punto de vista de las entidades en que se realiza. Y, sin embargo, el Uno mismo es una exigencia absoluta de la teoría. Cuando en el *Sofista* se vuelva a los planteamientos de la segunda hipótesis, la conclusión que parece seguirse es que la Unidad, el Ser y el Todo son nociones últimas, irreductibles, pero que se exigen dialécticamente entre sí: «Ni el Ser (οὐσία) ni el Devenir (γένεσις) pueden afirmarse como reales si no suponemos en la realidad el Uno y el Todo» *(Soph.* 245 d).

Pero no se trata de que haya que hácer caso omiso de la «conclusión» y volver sobre las hipótesis buscando la que pueda expresar mejor el pensamiento de Platón. Ya nos advirtió Diès:

Chercher à faire un choix entre les hipothèses, vouloir trouver, par exemple, dans la troisième position de l'Un et dans la notion de l'Instantané, la synthèse où l'Un et le múltiple se concilient, ou bien construire, au gré de ses propres orientations métaphysiques, d'autres combinaisons entre les pièces diverses de cette argumentation dialectique est aller contre ses intentions déclarées[46].

El diálogo no es la exposición de una doctrina, sino una aporética de la Unidad. Muchos de los problemas

46. *Platon, Parménide,* Notice, p. 45.

que aquí se plantean se van a aclarar en los diálogos posteriores, en el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político* y el *Fileno*.

Hay en el *Parménides* un estrecho paralelismo entre las Ideas de la primera parte, consideradas indispensables para el pensamiento a pesar de los problemas que presentan, y este Uno de la segunda parte, cuya afirmación nos conduce a un mar de problemas y cuya negación significa la total aniquilación del pensamiento. Esta segunda parte, al incardinar la discusión en esa oposición radical de lo uno y lo múltiple en que se mueve el pensamiento, es entonces una respuesta al joven Sócrates, que pedía que se le mostrase el entramado de las oposiciones en el propio orden inteligible.

El diálogo es, pues, un desafío, una invitación a los lectores sutiles y dialécticos a que logren separar la paja del grano, las falacias de los verdaderos problemas, la lógica zenónica de la auténtica dialéctica de la unidad. Pero esta dialéctica oculta del *Parménides* no es sólo una lógica trascendental de la unidad como condición del conocimiento, sino también un logos del Uno como condición ontológica de toda Idea. Las Ideas son las auténticas entidades de las cosas, principios de su realidad y de su conocimiento, y la unidad, el Uno, el elemento fundamental de toda realidad.

GUILLERMO R. DE ECHANDÍA